

الأثر المسيحي في التصوف الإسلامي من منظور المستشرقين

د. محمد الكحلوي *

سنعمل في هذا البحث على دراسة إشكالية التصوف الإسلامي من جهة نشأته وعلاقته بالفكر والديانة المسيحية من منظور الاستشراق، وسنتبع عبر ذلك فحص أسس الأطروحة القائلة بحضور الأثر المسيحي في التصوف الإسلامي وتبلور خطابه في الدين والمعرفة والإنسان والأخلاق كما سنستدل بالتساوي مع ذلك على مظاهر حضور الأفكار والتعاليم المسيحية في ذلك، وحدود تأثيرها، وهذا يعني أن بحثنا سيكون مخصوصا بدراسة معالم القراءة الاستشرافية للتصوف الإسلامي، ومرتبطة على نحو أدق بالنظر في إشكالية الأثر المسيحي وطبيعة حضوره في "علم التصوف".¹ والأثر المسيحي كما هو معلوم يشمل الديانة في حد ذاتها ممثلة في الأنجيل والشروحات والتعليق المنجزة عليها، وفي حياة السيد المسيح ويتمثل كذلك في تجارب الزهاد والنسك من القديسين والقساوسة المسيحيين. وسيتبع عملنا التسلسل المنهجي والبناء النظري التالي:

أولاً: التمهيد بالتعريف على نحو من الاختزال بالاستشراق ونشأته، مع بيان مدلولات هذا المفهوم من الناحية العلمية المعرفية الخالصة أي من جهة كونه دراسة لمعالم الثقافة العربية الإسلامية ومصادر هذه الثقافة ومجمل الآداب والعلوم والفنون الناشئة ضمنها، كما تكوّنت في التاريخ. وسنسقط من مجال اهتمامنا الجوانب المتصلة بتلقي الاستشراق إيدولوجيا أو دينيا أو مذهبيا. وهو ما جاء في بعض الدراسات تحت عنوان "شبهات المستشرقين"،² وسيتركز اهتمامنا أساسا على بيان نشأة الاستشراق الألماني ثم الاستشراق الفرنسي وذلك لكبير اهتمام المستشرقين الألمان ثم الفرنسيين بالتصوف وبتحقيق نصوص، أعلامه، والتعريف بتجاربه.

* أستاذ بالمعهد الأعلى لأصول الدين (جامعة الزيتونة- تونس).

¹ - كان القشيري: في "الرسالة" أول من وهب صفة العلم للتصوف، وعلى ذلك جاء عنوان كتابه: "الرسالة القشيرية في علم التصوف"، تحقيق وإعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الجبل بيروت. وتبعه في ذلك عبد الرحمان بن خلدون الذي وضع ضمن مؤلفه "المقدمة" فصلا بعنوان "في علم التصوف" ضمن الباب السادس المتعلق بتصنيف العلوم، ط. دار صادر بيروت، 2000، ص 356-365.

² - إننا نشير بذلك إلى بعض الدراسات التي تربط بين الاستشراق وحملات التبشير، وترى في الاستشراق خطرا على الإسلام لما يثيره من شبهات، ويكفي هنا أن نشير إلى مؤلف فواد ناظم المقدادي، "الإسلام وشبهات المستشرقين"، المجمع العالمي لأهل البيت، الجمهورية الإسلامية في إيران 1416 هـ. وفي مقابل ذلك ظهرت تلك الأبحاث التي تقر كل المنجز الاستشراقي من منطلق إشكالية الهيمنة والتحرر في علاقتهما بالإستعمار والإمبريالية حيث تفهم نفس المصدر نصوص الاستشراق كما لو كانت أداة لتسهيل عملية الهيمنة واستمرارها، وفي هذا السياق يمكن أن ننزل قراءة إدوارد سعيد (ت 2003) ضمن مؤلفه: "الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء" نقله للعربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت، ط 4، 1995.

ثانياً: سننظر في مجمل المدلولات اللغوية والمعرفية الأساسية لمفهوم التصوّف وطبيعة وضعه الإشكالي في الثقافة العربية والإسلامية حيث إنّ محمول هذا المفهوم يتقاطع مع سائر اهتمامات أنساق النظم المعرفية الأخرى في الثقافة العربية كعلم الكلام (علم أصول الدين) والفلسفة، والفقه الذي ضلّ أهله -الفقهاء- في صراع دائم مع الصّوفية لم تحسم استتباعته النظرية والعلمية إلى اليوم. إذ تضلّ مشكلية شرعية الكلام في حقيقة الدين وبيان معانيه المتصلة بالمفارق والمتعالي والإلهي والنبوي والروحي، مدار خلاف بين الصوفية والفقهاء، ومما عمّق هذا الخلاف رمزية لغة الصوفية وتجريدية كلامهم في الحقائق والمعاني الواردة في القرآن على نحو يقبل بتعدد آفاق القراءة وسياقات التأويل بما من شأنه أن يؤدّي إلى إمكانية تجاوز المتداول والمألوف في فهم الدين أو تعقّل معانيه ومفرداته، وقد أعرضنا -في سياق ذلك- عن الخوض في إشكالية الاعتراف بالتصوّف علماً من علوم الشريعة والدين وهو ما تباينت حوله آراء الفقهاء وكان سبباً في ظهور ذاك المنحى الجديد في التصوف الإسلامي مع منتصف القرن الرابع للهجرة (10م) حيث جنح أعلامه إلى التماس شرعية من القرآن ونصوص الحديث النبوي لهذا "العلم الحادث في الملة" بتعبير ابن خلدون،¹ ووضعوا في ذلك كثيراً من المؤلفات.

ثالثاً: ضمن هذا العنصر الرئيس في هذا البحث سنعمل على دراسة مجمل أقوال المستشرقين الذين ذهبوا إلى تأكيد دور التعاليم والأفكار المسيحية في نشأة التصوف الإسلامي. وفي تكوّن تجارب أعلامه أو من جهة رصد حضور الأفكار المسيحية في نصوص الصّوفية المسلمين، وقد تطرّقنا في أوّل هذا العنصر إلى بيان أهم الأفكار الرئيسية التي تدور عليها الأطروحة القائلة بالأثر المسيحي في التصوف الإسلامي مع تحديد أسسها النظرية وطبيعة قراءتها لتاريخ الظواهر الروحية وتجارب الزهد والنسك الأولى التي شهدتها المجتمع العربي والإسلامي في الفترة المبكرة من منطلق دراسة علاقتها بالمسيحية ديناً وطقوساً وفكراً.

وفي مستوى ثانٍ سعينا أن ننظر على نحو من التدقيق في مكونات النسق الذي بناه لويس ماسينيون L. Massignon (ت 1962) من خلال قراءته للتصوف الإسلامي وتاريخه، وبحثه في تكوّن مصطلحاته اللغوية، وتجارب أعلامه، وقد حاولنا استنباعاً لذلك النظر في امتداد هذه القراءة بالتأثير أو النقض في ثلاثة من أبرز رموز الاستشراق الذين اهتموا بدراسة التصوف الإسلامي، وبحث علاقته بالديانات والأخرى، وبالفلسفات الروحانية والميتافيزيقية السابقة لنشأته وهم تور أندريه Tor Andrae (ت 1976)، وبول نويّا Paul Nwiya (ت 1980) وهنري

¹ - ابن خلدون: المقدمة، ص 356. وانظر توفيق بن عامر، مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي، حوليات الجامعة التونسية، ع 39، السنة 1995.

كوربان Henry Corbin (ت-1976) وفي معرض ذلك أوردنا مقاطع من نصوص أهل التصوف، مع النظر في معانيها وأبعادها من جهة الاستدلال على وجاهتها وصحتها ومطابقتها للواقع المتمثل هنا في روح النص ومقصده العام أو دحضها ولو نسبيا من خلال شروط فهم ومقاربة جديدة قد تحول مجال بحث هذه المسألة إلى أفق معرفي مغاير، تكون إشكالياته غير الإشكاليات الأولى.

في مدلول الإستشراق ونشأته

يعرّف مكسيم رودنسون Maxime Rodinson (ت 2003) الاستشراق على أنه "اتجاه علمي لدراسة الشرق الإسلامي وحضارته"،¹ فأغلب المستشرقين يعرفونه على أنه الدراسة المعرفية والتاريخية للظواهر الاجتماعية والثقافية ولمؤلفات علماء الشرق وآدابه في شتى المجالات. واصطلاحا يعرف الاستشراق بأنه "العلم باللغات والآداب والعلوم الشرقية"،² ولهذا علاقة بالاشتقاق اللغوي لكلمة استشراق إذ هي مشتقة من الشرق، وهي تعني مشرق الشمس وترمز إلى مجال الاهتمام بهذا الحيز المكاني من الكون وهو الشرق بما يشتمل عليه من علوم ومعارف وسمات حضارية وثقافية متنوعة،³ في حين يكون المستشرق هو "ذاك الباحث الذي وهب نفسه للاهتمام بما يدور في الشرق في مجالات مختلفة، أو على وجه التخصص في مجال محدد بذاته وفي المقابل أيضا نجد استخدام كلمتي مستغرب واستغراب وهما تدلان على الميل نحو الغرب إعجابا أو تقليدا أو دراسة".⁴

وهذا يعني أن الاستشراق "مصطلح أو مفهوم عام يطلق عادة على اتجاه فكري يعنى بدراسة الحياة الحضارية للأمم الشرقية بصفة عامة، ودراسة حضارة الإسلام والعرب بصفة خاصة،⁵ وفي مقابل هذا التحديد نجد أحد المستشرقين المعاصرين وهو "برنارد لويس" يذهب في تعريف الاستشراق مذهباً مختلفاً عن التعريفات السابقة إذ يخلص على القول إن "كلمة الاستشراق تستعمل في مفهومين فقط، الأول: أن الاستشراق مدرسة من مدارس الرسم، أي أن مجموعة من الفنانين، ومعظمهم من أوروبا الغربية، زاروا الشرق الأوسط وشمال إفريقيا ورسموا ما رأوه وما تخيلوه، بطريقة رومانسية، فأطلق عليهم اسم المستشرق، ولا علاقة له بالمفهوم الأول، بل هو فرع من الفروع الأكاديمية التي بدأت مع عصر النهضة، فالمدرسة الهلينية تدرس الحضارة الإغريقية والمدرسة اللاتينية تدرس الحضارة الرومانية، والمدرسة العبرية تدرس التاريخ واللغة العبرية. وتسمى

¹ - من نص حوار أجري معه صدر بمجلة الجهاد، ليبيا، ع 70.

² - انظر، مقدمة، كتاب أحمد درويش: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

1977

³ - انظر، مادة، شرق في المعجم العربي.

⁴ - عبد الله العليان: الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003،

ص 11-12.

⁵ - نفس المصدر، ص 13.

المدرسة الهلنينية بالدراسات الكلاسيكية، وتسمى العبرية بالدراسات الاستشرافية. وفيما بعد، بدأ الالتفاف إلى لغات أخرى من ضمنها العربية وآدابها.¹ وقد حاول سالم يفوت ضمن مؤلفه "حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي" تجاوز الثنائيات السائدة. والمتعارضة عادة في فهم الاستشراق، وإرساء إستراتيجية في التعامل مع خطاب الاستشراق تتمثل في السعي إلى تحويل قضية الخطاب المنجز حول الاستشراق من مجال الإيديولوجيا وأحكام القيمة إلى مجال المنظور الابستمولوجي وسياق النقد التاريخي، ففي نظره يستوجب طرح مشكل الاستشراق باعتباره "قضية إبستمولوجية ومنهجية في معالجة بعض المسائل التاريخية والحضارية والثقافية يستند على تمرکز الذات، وإلى منظومة قيم تركز هيمنة ذات الباحث ومنظوره الحضاري..."² وبناء على ذلك يرى "أن الاستشراق خطاب أو إنشاء لكثه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع بل يصور تمثلات أو ألوان من التمثيل حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة، إنه خلق جديد للآخر أو إعادة إنتاج له على صعيد التصور والتمثيل، مما يجعل من الاستشراق موضوع معرفة، بينما يضل موضوعه الذي هو "الشرق" موضوعا واقعا لا تربطه به صلة تطابق أو انعكاس".³

أما في خصوص معرفة نشأة الاستشراق من الناحية التاريخية الكرونولوجية فإن ذلك غير محدّد، كما هو ليس محلّ اتفاق أو إجماع بين الدارسين والمؤرخين الذين تختلف أرائهم كما هي تتقاطع في تحديد طور ظهور الاستشراق وبدايات تشكّله الأولى، وحسبنا أن نشير هنا -وفي سياق ما يتعلق بمشكلة التحديد التاريخي لنشأة الاستشراق- إلى أنه هناك قراءات تردّ البدايات الجينية الأولى لظهور تيار الاستشراق إلى الفترة الوسيطة التي سبقت عصر النهضة بأوروبا فعظمة حضارة العرب بالأندلس وتقدّم حركة الإبداع في العلوم والفنون والآداب لديهم دفعت بالأوروبيين إلى محاولة استكناه عوامل قيام هذه الحضارة وازدهارها.

ومن أبرز مظاهر هذا الاهتمام الاتجاه إلى ترجمة الكثير من أمّهات الكتب العربية إلى اللاتينية وقد أنشأ لهذا الغرض رئيس أساقفة طليطلة مكتبة المترجمين سنة 1130م، حيث تم نقل أمّهات كتب الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والطبيعة والتاريخ وما وراء الطبيعة والفلسفة، وعلم النفس والمنطق والسياسة إلى اللاتينية، وفي هذه المرحلة تمت أول ترجمة للنص القرآني وكان ذلك سنة 1143 على يد راهب انقليزي يدعى "هارمان" Harmen،⁴ كما ربط بعضهم بين قرار مجمع فيثا الكنسي سنة 1312 القاضي بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في

¹ - برنار لويس: الإسلام والغرب، ترجمة قسم التأليف والترجمة ط 1، دار الرشيد دمشق بيروت، 1994، ص 41، وتجدر الإشارة إلى أن برنار لويس يحاول عبر مؤلفه هذا دحض آراء أنور عبد الملك وإدوارد سعيد بخصوص نقدهما للاستشراق.

² - سالم يفوت: حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989، ص 6.

³ - نفس المصدر، ص 8.

⁴ - عبد الله العليان: الاستشراق (سبق ذكره)، ص 17-18.

"العربية" واليونانية، والعبرية والسريانية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا.. وظهور الاستشراق¹ كذلك كان لظهور حركة الرحلة إلى الشرق التي قام بها عدد من العلماء، والأدباء والفنانين والقادة العسكريين، ولبروز تلك الاكتشافات الجغرافية والكسملوجية العلمية الهامة التي ظهرت مع القرنين السادس عشر والسابع عشر الأثر الهام في تبلور حركة الاستشراق في مناحيها المختلفة، لاسيما وأنه قد برز لدى علماء فرنسا وكبار اللاهوتيين والكتاب آنذاك ميل كبير إلى معرفة الشرق وطبيعة الإسلام وتاريخه وهكذا إلى أن تأسست سنة 1970 بفرنسا "مدرسة اللغات الشرقية الحية بباريس".

ثم ظهرت كلمة مستشرق Orientaliste في فرنسا سنة 1799، وأدرجت كلمة الاستشراق Orientale ضمن قاموس "الأكاديمية الفرنسية" سنة 1838، وبدأت فكرة بعث فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق تلقى المزيد من التأييد.²

أما بالنسبة إلى ظهور الاستشراق في ألمانيا فإنه يرتبط على نحو متين بالبعثات والرحلات العلمية التي كان هدفها معرفة الشرق، ودراسة خصوصياته الحضارية والثقافية والإتنية، فبعد أن تمّ تدعيم قوة الاقتصاد الألماني منذ تأسيس القيصرية الجديدة في النصف الثاني للقرن الثامن عشر ظهر التفكير في إرسال البعثات العلمية وتأسيس الدوريات المختصة في ذلك، ففي سنة 1761 أعدّ الملك فردريك الخامس بعثة لدراسة جنوب بلاد العرب على وجه الخصوص، وتوالت بعد ذلك الرحلات التي واكبتها مؤلفات تاريخية وأدبية ووصفية وأنتولوجية هامة في دراسة الشرق وثقافته فبرزت عديد الأسماء التي شكّلت مجمل المساهمة الألمانية في علم الشرق الأدنى، وفي بحوث الاستشراق الأوروبي مثل يوليوس فلها وزن Julius Wellh Ausen وفلاشير Fleisher، وألفريد فون كريمر Alfred Von Kremmer، وكارل بروكلمان K. Brockelmann، وتيودور نولدكه Théodor Noldeke، وبيكر K.H. Beker، وأوليف غاربار Oleg Garber، وصولاً إلى منتغمري وات وغيره.³

في التصوف الإسلامي وأشكاله

في البدء يمكن أن نقول إن الرصيد الصوفي العربي الإسلامي ظلّ كنزا مخفياً، ومعدنا منسياً إلى حدود أواخر القرن التاسع عشر، حيث بدأت حركة الاشتغال عليه بتحقيق نصوصه والتعريف بأبرز أعلامه ونزعاته مع طباعة

1- إدوارد سعيد: لاستشراق، المعرفة (سبق ذكره)، ص 80

2- انظر CF-JTWardenburg: L'islam dans le Miroir de l'occident, Paris, 1963 p6-102

3- لمزيد التوسع في التعرف إلى أعلام الاستشراق الألماني وإسهامهم في دراسة الثقافة العربية الإسلامية، انظر عبد الرحمن بدوي: "موسوعة المستشرقين"، ط3 دار العلم للملايين بيروت، ط1993.

وانظر أحمد محمود هويدي: الاستشراق الألماني، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 2000، ص 21 وما بعدها.

أمهات الكتب والمصنفات الصوفية، ليتعرف الناس مباشرة إلى حقيقة التصوف وطبيعة المعاني والأفكار التي انطوت عليها نصوصه لاسيما فيما يتعلق بفلسفة الصوفية في الحياة والوجود والإنسان والأخلاق والميتافيزيقا وقراءة النص الديني، وقد أدت هذه القراءة إلى تثوير النظام الدلالي والرمزي الكلاسيكي لمعاني الكلام في اللغة العربية والانفتاح به على آفاق فكرية ووجودية أوسع، تسعى أن تجدد في إمكانات اللغة ذاتها وقدرتها على التعبير، وذلك أن طريق الصوفية يأخذهم إلى حالات ترتفع بهم في مقامات يتجلى فيها لهم ما لا يتجلى لغيرهم، وتشرق في قلوبهم ودواخلهم حقائق وأحاسيس وإحساسات يصعب نقلها أصلا إلى الخارج، وهو ما يتأتى لهم عبر "الرؤيا" التي يتجاوز مضمونها حدود الزمان والمكان.

إن التجربة الروحية التي يحياها العارف الصوفي تتجاوز حدود الزمان والمكان، ومن هنا "قال النفري (ت 354هـ) إذا اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة"،¹ لقد كان فهم القرآن وتأويله، وكتابة الشعر أبرز مجالين نظريين برزت فيهما ثورة الفكر الصوفي إذ تطلعت مهمة تفسير آيات القرآن وتأويله، وما اتصل بها من كتابة للشعر وتأليف نظري في علم التصوف على محاولة إيجاد نظام فكري وفلسفي يرتكن إلى لغة أدبية رامزة تجلت في اتجاهات إشراقية عرفانية، وحكمية ذوقية، منطوقها مضاد للقراءة الحرفية للنص وللفهم الظاهري لمعاني أي القرآن والحديث النبوي، ونظروا إلى الثقافات المجاورة الهندية والفارسية واليونانية فلم يرفضوها كما فعل المحافظين من الفقهاء والمحدثين، ولم يقبلوها ويحاكوها محاكاة آلية كما فعل الفلاسفة المشائين منهم على الخصوص، ولم يتعاملوا معها تعاملًا انتقائيًا كما عمد إلى ذلك المتكلمون في سبيل "دفاعهم عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية" -بحسب التعريف الخلدوني لمهمة علم الكلام- الذين أخذوا من الفلسفة والمنطق آلة نظرية في بيان صدق الرأي أو بطلانه، بل إن "الصوفية" استوعبوا كل الثقافات الوافدة وحفروا في أعماق نصوصها ومعانيها، في ضوء تجاربهم الروحية وصهروا ثوابتها البنيوية وأفكارها التأسيسية في أنظمتهم المعرفية وكتاباتهم الأدبية والروحية، وذلك انطلاقًا من ميلهم الراسخ إلى اعتبار الحقيقة واليقين لا تختص بهما أمة دون أخرى، وأن الله قد بعث في كل أمة رسولا يهدي الناس ويعلم الحكمة ويصحح ما انحرف من أقوال السابقين دون أن ينفيها أو ينكر مصدرها المتعالي.

وهكذا انطوى الفكر الصوفي على مقدّمة "منطقية" أساسية وهي: محال أن يكون الرأي ونقيضه في الآن ذاته صادقين، فالرأي الصادق واحد، وهو ما يعبر عنه المنطقة بمبدأ "الثالث المرفوع"، أما الأفهام والتفاسير، أو القراءات بلغة حديثة، فهي متعددة وتختلف وتتباين، وذلك لطبيعة العقل البشري ولكون ذلك (الاختلاف) أصل لازم لوجود الإنسان وحياته ولطبيعة ثقافته، وقد تجلت هذه المعاني لدى الصوفية في القول بـ"وحدة الأديان" وبـ"الوحدة المطلقة"

¹ عبد الجبار النفري: المواقف والمخاطبات، تحقيق أرثر أربري، منشورات الجمل، ألمانيا 1966، ص 90.

وبـ: "الكشف" و"التجلي" وهو ما جعل المحافظين يقذفون بكتاب الصوفية وبتجاربهم خارج دائرة الإسلام الرسمي ويقرؤوها باعتبارها زيغا وبطلانا ومروفا عن الدين، ولنا في محاكمات الحلاج (ت 309هـ) والسهروردي (ت 587هـ) ولنا في الفتاوي المصرح بها حول ابن عربي (ت 638هـ) وابن سبعين (ت 668هـ) والعفيف التلمساني أدلة واضحة على ذلك.

إن الباحثين قديما وحديثا لا يزالون في حيرة كبرى من أمر تعريف التصوف وتحديد ماهيته لاسيما بعد أن تبين أن التصوف منهجا روحيا في الحياة، وفلسفة في المعرفة تستند على الوجدان والذوق تعلو على معرفة الحواس والعقل، ويعبر عنها أحيانا شعرا وفنا. لقد أحصى رينولد نيكلسون Reynold Nicholson (ت 1945) في كتابه "التصوف الإسلامي وتاريخه" ما يزيد على 100 تعريف قدمها الصوفية أنفسهم للتصوف¹، ولعل في تعدد التعريفات ما تتجاوز حتما تلك الرؤية الضيقة التي ترد اشتقاق مصطلح التصوف ونسبة تسمية الصوفية في حد ذاتها إلى معنى واحد، إنه لما كان الصوفية على وفاق أن ما يتجلى لهم من مكاشفات وحقائق يستعصى على اللغة أن تقوله وتعبّر عنه، كثر استجداهم بالشعر والحكم والأمثال، وغلبت على آثارهم معاني الرمز وأساليب الإشارة والإيحاء، ومالوا إلى تحميل الألفاظ المعهودة والمتداولة معاني عرفانية ودلالات مخصوصة، كما نجدهم يولون أهمية كبرى لـ "الحياة الروحية" الخالصة التي هي مصدر المعنى والنور، وأساس كل معرفة وكما يحصله الإنسان في حياته، وفي المقابل اعتبروا السلوك والظاهر (ظاهر النص الديني) لا يمثلان سوى السطح في حياة الإنسان، واهتموا بالتنظير لدور العقل في المعرفة الذي لا يتجاوز -في نظرهم- إدراك ما هو في حدود عالم المكان والزمان والإخبار عما هو تحت طائلة الحس، إذ هو يكتفي بالاحتكام إلى منطق القياس والكم والمقادير والحدود والنسب... في حين يرى الصوفية أن استكناه المطلق ومعرفة إمكانات الطاقة الروحية التي تتطوي عليها كل ذات بشرية، يبقى أمرا صعب المنال والإدراك، ومن هنا يكون طريق المعرفة لديهم قائما على الكشف معتمدا على الحدس والذوق والخيال ومداومة الذكر مع التأمل لتلقي الإدراكات والمعاني والتجليات التي استعصى على العقل الإحاطة بها، ولعل الصوفية بهذا ساهموا على قدم عهدهم في تقديم نقد معرفي للعقل والفلسفات التي راهنت عليه وسيلة وحيدة للمعرفة، وكانهم بذلك مهّدوا الطريق "لكانط" (ت 1804) ليقيم تلك المحكمة النظرية الفلسفية، التي أرادت أن تحدّد للعقل مجال عمله، وتبرهن له أنه لا يمكنه أن

¹ - حول مصادر التعريفات، انظر السراج، "اللمع" تحقيق طه عبد الباقي سرور وعبد القادر محمود: القاهرة، بغداد، 1960، ص 41، القشيري، الرسالة، ص 270 وما بعدها.

يخوض في الميتافيزيقيا (عالم الغيب والمطلق ما وراء المادة) ويبني حولها أحكاما يقينية وكنية.¹

ويمكن أن نعتبر أن ذلك اللقاء الذي تم بين ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) ومحي الدين بن عربي (ت 638هـ/ 1240م) مثل لقاء محوريا بين قطب المعرفة الفلسفية المستندة إلى البرهان وقطب المعرفة الصوفية المستندة إلى الحدس والكشف والعرفان، فلما سأل ابن رشد ابن العربي قائلا: "تعم" ويقصد قدرة العقل على المعرفة أجابه: "تعم ولكن لا" فانتهض ابن رشد من مكانه قائلا كيف؟ فأجاب ابن العربي قائلا: إنه "بين نعم ولا تطير الأرواح من أجسادها والأعناق من موادها" وهو في ذلك يقصد قدرة الحدس و"الهمة" على تلقي الحقائق والمعارف عبر "منهج" يكون الكشف أداته الأساسية، وذلك بعد رياضة روحية واستغراقات كثيفة في التأمل والسياسة ولهذا كان ابن عربي يؤكد قائلا: "إن من لا كشف له لا معرفة له".²

ولقد أدرك أبو نصر السراج الطوسي في كتابه "اللمع في التصوف" ذلك حينما قال: "إن الصوفية هم معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة، فلما كانوا في الحقيقة كذلك، لم يكونوا مستحقين إسما... لذلك لم يكن من الممكن نسبتهم إلى ظاهر لباسهم، وقد اعتبر القشيري "أن اصطلاح التصوف لا يشهد له اشتقاق من جهة اللغة العربية..."³، إنهم على حدّ عبارة معروف الكرخي "أولئك الآخذون بلب الحقائق". ومن ثمّ يكون ترجيح اشتقاق تسمية التصوف من صوفيا Sophia بمعنى الحكمة أقرب إلى الصواب، سيما وأن التصوف الإسلامي كان في أول عهده طلبا للحكمة الإلهية وسعيا إلى معرفتها. وهذا ما بدا لذي النون المصري (ت 255) والجنيدي (ت 297هـ) والحكيم الترمذي (ت 299 هـ). ولعلّ هذا ما كان وراء الإشكال الكبير الذي عاناه كلّ من حاول تحديد طبيعة المعرفة الصوفية لاحقا، وقد أشار الكلاباذي صاحب كتاب "التعرف لمذهب أهل التصوف" إلى ذلك حين قال: "مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال، وحلّ تلك المقامات"⁴ : وذكر الغزالي (ت 505هـ) عند وصفه لسيرته الروحية قائلا: "قابتدأت بتحصيل علمهم أي الصوفية من كتبهم... حتى اطلعت على مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن تحصيله عن طريقتهن

¹ - لقد انتبه ماسينيون إلى أهمية النقد المعرفي الذي مارسه الفكر الصوفي على الفلسفة، انظر L.Massignon, Ibn Sâbiin et la critique dans l'histoire de la philosophie musulmane mémorial H.Basset, Paris, 1924, pp123-130.

² - انظر ابن عربي: الفتوحات المكتبة ج2، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب، 1985، ص 372 وما بعدها.

³ - الرسالة القشيرية: ص 279 وما بعدها.

⁴ - الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار صادر بيروت، 2001، ص 13.

بالعلم، بالسماع، وظهر لي أن أخصّ خصائصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات".¹

وتتصل مشكلة تحصيل المعرفة في التجارب الروحية لأعلام التصوف الإسلامي بـ"العربة" في معانيها الوجودية وبالسياحة في معانيها الروحية والفكرية، فلاغتراب السائحين من الصوفية دلالات متعددة فهو يتخذ معنى العزلة عما ألفه الصوفي من حياة وعوائد وهدفه أخلاقي، ومداره النفس، فتترفع عن شهوات الحس، وتتوب عن المعاصي والغفلات، وهذا يكون بمداومة التأمل الذكر والسماع والانتقطاع إلى المجاهدة الروحية، فتقوى عندها رغبة النفس في التخلق بالأخلاق الإلهية التي تسموا بها عن الصفات الخلقية المرتبطة بالحسّ والحاجات المادية، وهو ما يؤدي بذات الصوفي إلى الفناء في الذات الإلهية، بعد أن تتلّ مقام القربى يقول القشيري "واعلم أن السفر على قسمين سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة على بقعة، وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة، فترى الكثيرين يسافرون بأجسامهم والقلائل يسافرون بقلوبهم".²

وقد وضع الجرجاني للسفر منازل أربعة وهي كالتالي:

- السفر الأول: هو رفع حجب كثرة عن وجه الوحدة، وهو السير إلى الله من منازل النفس بإزالة التعشّق من المظاهر والأغيار إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين، وهو نهاية مقام القلب.

- السفر الثاني: هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنة، وهو السير في الله بالاتصاف والتحقيق بأسمائه، وهو السير في الحقّ بالحق على الأفق الأعلى، وهو نهاية حضرة الواحدية.

- السفر الثالث: هو زوال التقيد بالضدّين الظاهر والباطن بالحصول على أحدية عين الجمع، وهو التّرقّي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية، وهو مقام "قاب قوسين"³ ما بقيت الاثنيتية فإذا ارتفعت وهم مقام أو أدنى، وهو نهاية الولاية.

- السفر الرابع: ويكون عند الرجوع إلى الخلق، وهو أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحقّ في الخلق حتّى يرى عين الوحدة في صورة الكثرة، وصورة الكثرة في عين الوحدة، وهو السير بالله إلى الله للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء، والفرق بعد الجمع⁴ ويمثّل السفر والاغتراب لدى الصوفية عتبة إلى المحبة الإلهية التي تتعلّق بها همة الصوفي وتؤثرها إطلاقاً إلى درجة نصير معها جوهرًا تحدّد به ماهية الوجود الذاتي، وقد عبر عن ذلك ابن عربي في بيت بليغ عميق الدلالة عن ذلك هو:

1- الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس القاهرة، 1953، ص 147-148.
2- القشيري: "الرسالة في علم التصوف"، ص 79، وانظر منتصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية عند محي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، المغرب 1988، وانظر مقاله: ازدواجية الجمالي التراجيدي في الايروتيكية الصوفية، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد الثامن، 1989، ص 14.
3- فكان قاب قوسين أو أدنى (سورة النجم الآية 9)، في طاسين النقطة ذكر الحلاج قائلا "ما أظن ان يفهم كلامنا سوى من بلغ القوس الثاني دون اللوح" الطواسين، ط 1، دار الكتب العلمية، 1988، ص 100.
4- الجرجاني: "التعريفات"، مكتبة لبنان، 1990، ص 124.

أدين بدين الحب أتى توجهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني¹

وهذا مصدره في رأي ابن عربي ينبع من أن خلق العالم نتج عن إرادة المحبة الإلهية، ففي نظره "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله... فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون كالمرأة... كان الحق سبحانه أوجد العالم كله،² والوجود في أوله كان "لا روح فيه (فهو) كمرأة غير مجلوة ولما اقتضى الأمر جلاء مرآة العالم كان آدم عين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة"،³ من هنا كانت حركة الخلق والصدور: الحادث منها والأزلي "حركية حبيّة للكمال"⁴ و"أن الحركة (أصلاً) كانت للحب فما ثم حركة في الكون إلا وهي حبيّة"،⁵ وسيكون هذا وراء "التحويل الذي سيمارسه الصوفية على مفهوم الإلهية، فهي (في نظرهم) ليست مبدأ خلق وإيجاد فقط، بل مبدأ حب أيضاً وما الخلق والإيجاد سوى مظهرين من مظاهر الحب".⁶ وسينتهي ذلك إلى اعتبار جوهر الإلهية هو "الحب" وهو ما يكشفه لنا عبد الكريم الجيلي حينما يتعرض لبيان إسم الإله مطلقاً في علاقته بالكون، حيث يرى أنه "مشتق من إله ياله إذا عشق، بمعنى تعشق الكون لعبوديته بالخاصية في الجري على إرادته والدلة لعزة عظمتة... وهذا التعشق من الكون بعبوديته هو تسبيحه الذي لا يفهمه كل، وله تسبيح ثان وهو قبوله لظهور الحق فيه، وتسبيح ثلث وهو ظهوره في الحق باسم الخلق، وتسبيحات الكون كثيرة لله تعالى".⁷

إن إدراك حقيقة الإلهية على هذا المعنى يدفع بالصوفي إلى نوع من "الغربة" التي تتكامل مع "السياحة" ويشترطها السفر الروحي إلى العوالم العلوية، فتكون "الغربة" حنيناً إلى العودة إلى الأصل، ورغبة في الاحتراق بنار الحب الأكبر التي هي شرط حصول برد اليقين، وهو ما بينه ابن عربي عندما قال: "أعلم أن الغربة عند الطائفة (أهل التصوف) يطلقونها ويريدون بها مفارقة الوطن في طلب المقصود، ويطلقونها في اغتراب الحال، فيقولون في الغربة: الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه، والغربة عن الحق غربة عن المعرفة من الدهش... (وهم) قد يطلبون بالغربة وجود قلوبهم مع الله⁸ وتتفتي الغربة "عند العلماء بالحقائق من أكابر العارفين"⁹ أولئك الذين يتحققون بحقيقة المحبة، وهم في سعادة قصوى يقول ابن عربي:

1- ابن عربي: "ترجمان الأشواق"، دار صادر بيروت، 198:1، ص 44.

2- ابن عربي: "فصوص الحكم"، تحقيق وتعليق أبو العلاء عفيفي، ط2 دار الجيل بيروت، 1980، ص 48-49.

3- نفس المصدر

4- نفس المصدر، ص 204.

5- نفس المصدر

6- منصف عبد الحق: ازدواجية الجمالي والتراجيدي في الأيرانية الصوفية، سبق ذكره، ص 11.

7- عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، دار الكتب العلمية بيروت، 1997، ص 32.

8- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، دار صادر (د، ت)، ص 527-529.

9- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، دار صادر (د، ت)، ص 527-529.

ولما رأينا الحب يعظم قدره
ومالي به حتى الممات يدان
تعشقت حبّ الحبّ دهري ولم أقل
كفان الذي قد نلت منه كفاني
فأبدا لي المحبوب شمس اتصاله
أضاء بها كوني وعين جناني¹

وعليه أمكن أن نخلص إلى القول إن الحياة الروحية لدى كبار صوفية الإسلام تسعى إلى تجاوز حدود الإيمان بما هو تصديق، يتبعه عمل إلى "الإحسان" كما رسمه جبريل للنبي محمد (ص) وهو "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك"، فالعارف الصوفي يسعى عبر مداومة الذكر والتأمل إلى بلوغ "درجة المعرفة المباشرة التي تهبي لها تجليات وواردات عالية"² تظهر للصوفي فيلقاها بملكات الكشف والبصيرة أو يلقاها في ذاته ويعلم أنها الحق وتكون كذلك.

الآثر المسيحي ومظاهر حضوره في التصوف الإسلامي

لقد ارتبط القول بالآثر المسيحي في التصوف الإسلامي بالدراسات الاستشرافية، وغدا أغلب من تصدّوا لنقد الاستشراق يؤخذون على رموزه تأكيدهم القول بتأثير المسيحية ديانة وفكرا في مقالات التصوف الإسلامي وفي تجارب أعلامه، وفي بلورة الأفكار الصوفية والمتعلقة بحقيقة الوجود والإنسان والله وعلاقة الروح بالبدن وبالمصير وبالدين ذاته، واتخذت في هذا المضمار مفاهيم مثل "وحدة الشهود"، "وحدة الأديان"، أو "وحدة الوجود" هذا المفهوم الإشكالي الذي لم تتأكد بعد مطابقة مضمونه ومدلوله المعرفي نظرية الفكر الصوفي في الإلهوية والوجود،³ فالقول بتأثير الفكر المسيحي في التصوف الإسلامي جاء ضمن سياق البحث في المصادر المرجعية والنظرية للخطاب الصوفي في الإسلام. وسيما عند التصدي لتفسير "الروحانية" أو النزعات الروحية والمناحي الاشراقية والعرفانية التي ألح عليها أهل التصوف في الإسلام، واجتهدوا في إبرازها، وتوسيع دائرة الكلام فيها إلى حدّ تغدو معه هي المدار الأساسي لرسالة النبوة أو "الحقيقة المحمدية" بلغة الصوفية أنفسهم. وهو ما ساعد على ظهور تلك القراءة التي ترى في تجارب صوفية الإشراق والوحدة محاولات لإنقاذ الإسلام من الفقر الميتافيزيقي.⁴

¹ - نفس المصدر، ص 322.

² - انظر نصر حامد أبو زيد: "اللغة: الوجود: القرآن" مجلة الكرمل، ع 62، 2000، ص 156، وانظر G.C Anawati Louis Gardet, *Mystique Muslmane*, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1976, p 134.

³ - انظر في هذا كتابنا "الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية: الحلاج وابن عربي نموذجاً"، دار الطليعة بيروت، 2005، الفصل الثالث المتعلق بنفض وحدة الوجود، ص 124-133.

⁴ - عرف بهذا الرأي لويس ماسينيون: وقد تكلم فيه طويلا في مقدمة كتابه *La passion l'al Hallaj*, 1vol, Paris, 1921.

إنه لئن برز القول بتأثر التصوف الإسلامي بديانات وثقافات ونظريات سابقة أصلاً على الإسلام كاليهودية والديانات والعقائد الهندية وحكم الصين وبلاد فارس القديمة، وكذلك ثقافة أهل اليونان وفلسفتهم في أغلب أبحاث المستشرقين والدراسات المتعلقة بتاريخ الأفكار، فإن الاهتمام ببيان تأثير الديانة المسيحية وكذلك طبيعة تعاليم النسك والأفكار اللاهوتية الناتجة عنها في الإسلام والفكر الإسلامي يمثل مسألة ذات مناحي إشكالية متعددة الأطراف تتصل بتاريخ الأفكار الدينية وتاريخ الأديان ذاتها وتاريخ الفلسفة واللاهوت في الغرب والفلسفة وعلم الكلام والعقائد في الشرق¹ ومما قد يساهم في تعقيد أطراف هذه المسألة أكثر هو أن الدراسات المنجزة في هذا الغرض قليلة للغاية. كما أن البحوث المدرجة ضمن ما يصطلح عليه بـ: "التصوف أو علم التصوف القارن" التي من الممكن أن تهتم بالاستغلال على أوجه التأثير المتبادل بين التصوف المسيحي ونظيره الإسلامي أو اليهودي نادرة جداً،² قلنا للتأثير المتبادل اعتباراً لكون النزاعات الصوفية الناشئة في الإسلام أثرت بشدة في تجارب النسك والعباد واللاهوتيين المسيحيين الذين ظهرُوا في العصور الوسطى وامتد وجودهم إلى الفترة الحديثة تقريباً.

لكن تجدر الإشارة إلى أن القول بتأثير المسيحية والفكر المسيحي من خلال مبادئه الأساسية والتصوف الإسلامي ليس موفقاً جديداً قولاً ولم يسبق إليه، ذلك أن هذه الأطروحة وإن كانت قد ظهرت في العصر الحديث ضمن مباحث تاريخ الأفكار وانتروبولوجيا الفكر الديني، فإنه قد سبق لبعض كتاب الفرق والمقالات، وبعض المؤرخين للمذاهب والتيارات الفكرية في الإسلام أن اتهموا أهل التصوف بميلهم إلى المسيحية، واقتباسهم عن الرهبان المسيحيين، وخروجهم عن الملة المحمدية لتبنيهم أقوال الرهبان والقديسين، ولعلمهم بتعاليمهم.³ ويبدو أن مثل الموقف الذي كان يصدر عادة عن أئمة المذاهب الفقهية وأصحاب المقالات الكلامية الأكثر تشدداً في الإسلام، قد تسبب بقوة في غربة الفكر الصوفي في الإسلام، وتهميش نصوص أعلامه إلى حدٍّ تمَّ معه إقصائه وإبعاده من دائرة الفكر والعلوم الممثلة للمعرفة والثقافة في الإسلام، وهذا يعني أن مشكلة "علم التصوف"

كما أن هنري كوربان: في كتابه L'imagination Créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Buchet-Chastel, 1979, p8. Paris, 1958, pp. corps Spirituel et terre céleste, 2ème éd.

1- انظر مثلاً لويس قارديه وج فتواتي: "فلسفة الفكر الديني في الإسلام والمسيحية"، ج 3، ترجمة صبحي صالح، وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، 1983، ط2، علي سامي النشار: 3 أجزاء، "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام"، ط8، دار المعارف مصر، 1996، عبد المجيد الشرفي، "الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى"، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1986.

2- من الأبحاث العلمية الهامة المنجزة في هذا الإطار:

Carl-A. Keller: Approche de la Mystique dans les Religions Occidentales et Orientales, ed, Albin Michel, Paris 1996.

3- راجع في هذا تاريخ الزهاد والصوفية في البغدادي، تاريخ بغداد، طبعة دار الفكر بيروت، (د ت) ج 8، وانظر ابن خلدون: المقدمة فصل "علم التصوف"، حيث يقول: "ذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين... إلى أن الباري تعالى متحد في هويته ووجوده وصفاته... وهذا الإتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام"، ص 360، وانظر فتاوى ابن تيمية: ج 2.

بنبوية في الإسلام، وفي تاريخ الإسلام،¹ وهو ما فسح المجال لتكون مهمة اكتشاف التصوف ومحورية أثره في ثقافة الإسلام مبادرة غريبة (استشرافية) بالأساس، ليصبح البحث الأكاديمي مشغلا اختص به المستشرقون على نطاق واسع، ولنا في الدراسات الموسوعية، وكذلك تحقيق النصوص المرجعية التي قام بها رموز الإستشراق الأول أبلغ دليل على ذلك،² بل إن ذلك وصل ذروته من خلال تتلمذ الأكاديميين العرب والمسلمين المعاصرين من الجيل الأول - الذين أرادوا الاشتغال على التصوف إلى أساطين الاستشراق.³

تتمثل مجمل الأفكار المحورية التي دار عليها الخطاب الاستشراقي القائل بالتأثير المسيحي في التصوف الإسلامي في ردّ مبادئ الزهد والنسك وتربيض النفس وقهر الجسد وتطهيره إلى أخلاقيات النسك في المسيحية، مثلما أرجعت فكرة التشديد في المحبة الإلهية، واعتبارها مجالا للطهيرة ومنطلقا إلى تحصيل المعرفة والخلاص إلى مبادئ الرهبان المسيحيين وأجواء حياة الأديرة، وفي السياق ذاته اعتبرت مسألة تحصيل المعرفة اليقينية والشاملة بحقيقة الوجود عبر الصفاء الروحي و"المعراج" والتماهي مع العلوي والإلهي فكرة مسيحية مستمدة بدورها من الديانات والفلسفات العرفانية القديمة. وقد كان لاهتمام بعض الصوفية بنبوة السيد المسيح باعتبارها مظهرا من مظاهر تجلي الحقيقة الإلهية والنبوة

1- المتأمل مثلا في مقالات مفكري الإصلاح ورواد النهضة يلمس مدى وضوح تلك الصورة التي يكادون يجمعون عليها، والمتمثلة في أنّ شيوع التصوف والطرق، كان سببا في تخلف المجتمع العربي والإسلامي وميل أفرادها إلى الخمول والتواكل، وعجز نخبه عن مواكبة حركة تطور المعرفة وتقدم العلم، ولا يخفي على أحد كيف أن هذا الموقف يخلط بين التصوف من حيث هو فكر وعلم والطرق الصوفية من حيث هي ظواهر اجتماعية وتمثلات ذهنية جماعية، مثلما أن هذا الموقف قد تأسس على ملاحظات ناجمة عن رصد مظاهر حياة الطرق الصوفية وأنشطتها ليس إلا.

2- في هذا الإطار وخارج نطاق بحث قضية التأثير المسيحي في التصوف الإسلامي تجدر الإشارة إلى أن هناك جهود بارزة قام بها بعض المستشرقين في تحقيق نصوص التصوف الإسلامي، ونشرها من ذلك ما قام به المستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون Reynold Nicholson: حيث نشر لأول مرة ديوان ترجمان الأشواق لأبن عربي، كامبردج، 1912، ونشر ديوان مثنوي، للشاعر الصوفي جلال الدين الرومي (ت672هـ) (8 مجلدات) ونقله من الفارسية إلى الإنجليزية ضمن سلسلة جب، 1925-1940. وتولى لويس ماسينيون نشر "ديوان الحلاج" وكتابه "الطواسين"، باريس 1912، وجمع بالتعاون مع بول كروس Paul Kraus (ت1944) نصوص "أخبار ومناجيات الحلاج"، ونشر نصوص أخرى غير معروفة وحقق بول نويا نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الادمي والنفري،

Paul Nwyia: trois œuvres inédites de Mystiques musulmans, Dar Machreq, Beyrouth, Liban, ed, 1986.

وحقق آرثر يوحنا أربري A.Araberry نص "المواقف والمخاطبات" لعبد الجبار النفري ونقله إلى الإنجليزية. هذا إضافة إلى الجهد الذي قام به كويلاتي ودوبان في التعريف بالطرق الصوفية في الشمال الإفريقي. Depont (O) et Coppolani (SC): les confréries Religieuse musulmanes en Algérie, alger, Adolphé, Jourdan, 1897. فيعشتاين، انظر

la voie d'Allah - sous la direction de A.Popovic et Gilles Veintstein: Librairie Arthème Fayrad, Paris, 1966.

3- مثل ذلك أن أبا العلا عفيسي: أعد بإشراف رينولد نيكلسون أطروحته The Mystical philosophy of Muhiddin Ibn Arabi, cambridge, the universel, 1939 وهو من الأوائل الذين تحصلوا على شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية والتصوف.

المحمدية ما مثل مستندا أساسيا لإثبات تأثير التصوف الإسلامي بالمسيحية لدى بعض المستشرقين.

لقد نشأ القول بتأثير الفكر المسيحي والديانة المسيحية في التصوف الإسلامي مع نشأة الإستشراق وتبلور خطابه في نهاية القرن الثامن عشر ميلادي وبدء القرن التاسع عشر، ومن أبرز المستشرقين الذين بادروا إلى تأكيد دور الأثر المسيحي في نشأة التصوف الإسلامي فون كريمر Von Krenmer، ففي كتابه "تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام"¹ يذهب إلى القول إنه كان هناك أثر كبير للزهاد المسيحيين الذين وجدوا بالكنائس الشرقية وبالبيئة العربية في حياة الزهاد والصوفية الأول من المسلمين، وهو يرى أن الزهد كان في أساسه يقوم على مخافة الله وخشية عذاب الآخرة فظهر الهروب من الدنيا وزخرفها لاسيما بعد أن اخترقت للذات الحسية حياة المسلمين الأوائل زمن حكم بني أمية على الأخص (إلى حدود 132 هـ/749م)، وهو تاريخ بروز تجارب زهاد وصوفية كثيرين في الإسلام.

ويرد كريمر فكرة ظهور الحب الإلهي مع رابعة العدوية (ت182هـ/798م) إلى أصول رهبانية مسيحية، إذ أن محبة الله وإيثاره عن كل شيء دون سواه هي في نظره فكرة مسيحية معتبرا أن هذه الفكرة ترسخت في حياة الزهاد والصوفية المسلمين بعدما التقت مع رافد ثان -كان له أثره في تشكل هذا المنحى- يتمثل في تيار الأفكار الهندية والبوذية ذات المنحى الروحي الحكمي الخالص. ونفس الأطروحة تقريبا نجدها لدى بيكر C.H Beker (ت1933) الذي يرى أن التصوف الإسلامي قد استلهم القيم الروحية ومعاني المحبة الإلهية التي تأسست عليها الديانة المسيحية،² ويبدو أنه كان لهذا الموقف صلة متينة بالأراء والأقوال التي قال بها نولدكه³ Noldeke وقلد زهير⁴ Goldziher الذين أكدا اقتباس النزعات الصوفية ومناحي الحياة الروحية في إسلام عن التعاليم المسيحية، والأفكار اليهودية ذات المنحى الحكمي الغنوصي الذي كان منتشرا في الأديرة والمعابد اليهودية الموجودة بالشرق.⁵

ويعتبر رينولد نيكسون R.Nicholson أبرز من اهتم بالبحث في مظاهر تأثير المناحي الفكرية والروحية المتعالية في التصوف الإسلامي بالأفكار والتعاليم المسيحية، وإن بدا في أطروحته هذه متحفظا، ذلك أنه اعتبر أن الأفكار التأسيسية للمنظومة الصوفية في الإسلام وهي "النور" و"المعرفة" و"الحب" كانت على وفاق

1- Geschichte der herrshunden idden des Islam, Germany, 1986

2- بيكر: انظر مقالاته في المجلة التي اسمها "الإسلام" Der Islam, Berlin

3- نولدكه، انظر أبحاثه الصادرة في الجمعية المشرقية الألمانية ZDMG، 1891، وانظر حول أرائه كذلك عبد الرحمان بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، ط 2، وكالة المطبوعات الكويت، ص 10، ترجمة يوسف موسى، القاهرة، 1959، واتجاهات التفسير القرآني، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة 1957.

4- قلند زهير غولديز: العقيدة والشرعية في الإسلام في البلاد العربية، واستمر بها.

5- حول الأديرة والتيارات التي كان للهبان والنسك المسيحيين وجود بها، انظر، أبا فرج الإصفهاني: الديارات، تحقيق جليل العظمة، دار الرئيس، لندن، 1991.

مع الفكرة المسيحية، ومنها استمدت أسباب قوتها، ووجهاتها، وقد تتبع مظاهر حضور الأقوال الإنجيلية والتعاليم المسيحية المتضمنة في كتابات الصوفية، ويعتمد في هذا على ما جاء في كتاب "حلية الأولياء" لأبي نعيم الأصفهاني من أن بعض الزهاد المسلمين سأل راهبا: "متى يكون الرجل أكثر إمعانا في العبادة؟ فأجابه: حين يملك الحب قلبه، فليس له عندئذ من مسرة ولا رغبة إلا في العبادة المتصلة".¹ ويقول نيكلسون: "إن الرهبان المسيحيين كثيرا ما يظهرون في مقام المعلمين، يولون النصح الشديد لزهاد مسلمين متقلبين"،² كما أنه يرد فكرة "الشخصية" أو "المنحى الشخصي" في التجربة الصوفية في جوانب كثيرة منه إلى المسيحية،³ وفي السياق ذاته تنزلت أقوال المشتشرق الإسباني أسين بلاسيوس Asin Palacios (ت 1944) في اشتغاله على نشأة معالم تصوف الحكمة أو التصوف "الفلسفي" بالأندلس بدءا من ابن مسرة الجبلي (ت 318 هـ) وصولا إلى محي الدين بن عربي (ت 638 هـ/1240م)، ففي نظره ترجع تعاليم الزهد وأدبيات ترويض النفس والسيطرة على الجسد، وكذلك الانقطاع إلى الخلوات والاستغراق في حياة النسك والتأمل إلى المسيحية وإلى النزعات الروحية التي جاءت بها الأديان السابقة على الإسلام⁴ لقد أصر بلاسيوس على اعتبار فكرة الحب العذري ذات مصدر ديني مسيحي وليس إسلاميا حقا ذلك أن الرهبة المسيحية الشرقية وانتشار الأديرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده كان لابد أن يشيع تأثيرهما في الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده كان لابد أن يشيع تأثيرهما في البلاد العربية والإسلامية حتى لدى أولئك العرب الذين ليسوا مسيحيين، وقد تبنى هذا الموقف بالنثيا A. Palencia 1949 في كتابه "تاريخ الفكر الأندلسي"⁵ عند حديثه عن الحياة الروحية في الغرب الإسلامي وتطور الأفكار الصوفية، أو في معرض تطرقه إلى المنحى الروحي الذي وسم الأدب الأندلسي.

وكذلك شأن بالنسبة إلى ألفريد بل A. Bel في مؤلفاته "تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية بالشمال الإفريقي"⁶ حيث يرى أنه كان لاستمرار نزعات التصوف والترويح في التدين لدى مسيحي بلدان الغرب الإسلامي أثره البارز في

¹ - رينولد نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شربية، ط 2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2002، ص 20، وانظر الأصفهاني: (أبو نعيم) حلية الأولياء.

² - نفس المصدر، ص 20.

³ - رينولد نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلاء عفيفي، القاهرة، 1969.

⁴ - انظر مؤلفاته (أسين بلاسيوس): ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، صص، وانظر له (بالإسبانية)، 1993. Asin Palacios, Ibn Massarra y su Esucla, Madrid, 1914,

⁵ - بالنثيا: "تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسن مؤنس، جامعة القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1955.

Aben Hazam, de cordoba y su historia critica de las religiosas, Madrid, 1927

الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمن البدوي، دار الغرب الإسلامي، 1985.

⁶ - الفرد بل: تاريخ الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار المغرب الإسلامي، 1985.

وسم الدين الجديد -الإسلام- بمسحة روحية صوفية إسرارية، وفي هذا السياق يذهب الفرد بل وبعض علماء تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية إلى تفسير عقيدة "الولاية" وما يحيط بها من روحانية ومسحة إسرارية متعالية في ضوء تأثير فكرة القداسة Sainteté المسيحية التي ميّزت كبار القديسين والقساوسة الذين كانوا قد وجدوا بكنائس شمال إفريقية إبان دخول الإسلام وإلى أواخر عهد الدولة الأغلبية. وهكذا يمكن ردّ مجمل الأقوال والمواقف التي تقدّم ذكرها وتمت الإشارة إليها فيما يتعلق بمناحي التأثير المسيحي في نشأة التصوف الإسلامي، وتكوّن نظامه النظري ونسقه المعرفي إلى منزعين رئيسيين: يتمحور الأول حول دراسة مظاهر حضور الأفكار والقيم والتعاليم المسيحية في التصوف الإسلامي وتجارب أعلامه، ويتمركز الثاني حول دراسة المسألة في ضوء مناهج تاريخ الأفكار والأديان والمقاربة الأنثروبولوجية التي تتوسل إلى معرفة تطوّر الفكرة الدينية في علاقتها بتطوّر الإنسان والثقافة، واستمرار تأثير المبادئ والقيم الدينية والروحية السابقة على ظهور الدين الجديد، ويبدو أنّه في هذا السياق بالذات ظهر ضمن الدراسات الاستشراقية الأوروبية اهتمام متزايد بما يدعى غالباً بـ "الإسلام الشعبي" أو "الدين الشعبي" كما تجلّى لدى بعض الطرق الصوفية وإتباع الأولياء وأقطاب التصوف، ومنذ قولدزهيّر جرى اعتبار الطرق الصوفية قد جسدت القنوات الأساسية التي سرت من خلالها الروحانية الإسلامية في المجتمع والذهنيات والبنى الثقافية، وقد بدا الأنثروبولوجيون والمستشرقون المؤرخون أو السوسيولوجيون مثل جاك بريك Jacques Berque بالاهتمام بدراسة المعتقدات والممارسات الشعبية ومزارات الأولياء والصالحين وطقوس الحج وعقيدة البركة والتوسّل وأوراد الطرق الصوفية، ودورها في إفراز صورة مغايرة للإسلام، كما أنها عملت -في نظرهم- على نشره في البوادي وأقاصي جنوب بلاد الغرب الإسلامي لدى قبائل البربر والأمازيغ والأفارقة.

لكن كيف يمكن لنا مقارنة تلك المواقف والقراءات التي تعلقت ببحث التأثير المسيحي في التصوف الإسلامي من منظور علم اللاهوت المقارن ومباحث فلسفة الدين والمعرفة؟ ممثّلين لذلك بأطروحة المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون L. Massignon الذي حاول أن يرتقي بدراسة التصوف الإسلامي وتاريخه إلى أفق معرفي موضوعي يقوم على التوفيق بين مقتضيات الإيمان الديني في الإسلام والمسيحية ومعقولية الخطاب المعرفي، ثم هل وجدت قراءات مضادة له أو حتى تتقاطع معه في إنتاج خطاب فلسفي نسقي حول التصوف ومثال ذلك ما نجده الفيلسوف والمستشرق الفرنسي هنري كوربان Henry Corbin (ت 1976)، وهذا اعتباراً للتداخل الكائن بين الفلسفة وتاريخ الأفكار والاستشراق في مشروع هنري كوربان الذي اهتم بالشرق وعلى الأخص ببلاد فارس واهتم بالفلسفة وبدايات ظهور الحكمة لدى تلك الثقافات، وقد ركز اهتمامه على التصوف. أو لعله كان يرى أن الدراسة المعرفية العميقة للتصوف هي المدخل الحقيقي لفهم معالم القول الفلسفي الخالص في تاريخ الإسلام، إذ أنّه في نظر كوربان يعدّ أبرز

من يمثل خطاب الفلسفة والحكمة بالنسبة إلى الإسلام هم أهل التصوف المعرفي أو ما يصطلح عليه بالتصوف الفلسفي.

لويس ماسنيون، والقراءات المضادة

ضمن إطار دراستنا لأطروحة لويس ماسنيون L.Massignon في قراءة التصوف الإسلامي من جهة علاقته بالمسيحية سننطلق من نص قوله لباحث عربي معاصر حاول أن يختزل الأفكار الأساسية التي تدور عليها أطروحة لويس ماسنيون ضمن حفريات قام بها لتفكيك الأسس المعرفية والحضارية والإيديولوجية لخطاب الاستشراق، وطبيعة العلاقة التي ربطته بفكرة المركزية الأوروبية، وهذا الباحث هو سالم يفوت، ونص قوله المتضمنة لفكرته الأساسية في هذا الموضوع هي أن بعض المستشرقين يذهب إلى حد اعتبار التصوف الإسلامي "ثورة" على الإسلام من الداخل (وهو) تكسير لطوق التحجر والجمود الذي يطبعه. وهو يقرن بين لويس ماسنيون وهنري كوربان في هذا الرأي فيقول: "يذهب لويس ماسنيون وهنري كوربان إلى أنه التصوف ثورة على الإسلام "السلبي" وعلى رديفه وهو "التوحيد" ورجوع به إلى التلث المسيحي الذي هو المتنفس الحقيقي للعقل والفكر ومن هنا اهتم الأول بالحلاج باعتباره "أسمى" ما أعطاه الفكر الإسلامي، واهتم الثاني بالفلسفات الاشراقية الفارسية الإيرانية باعتبارها "أسمى" ما أثمرته العقليّة الآرية داخل الإسلام نفسه".¹ ويستنتج قائلاً: "وبعني هذا أن كل خلطة أو تقدّم أو تطوّر لن يأتي من الإسلام ذاته أو من الجنس العربي الذي هو جنس سام، بل هو من خارجها، أي مما له صلة بالغرب نفسه أو بالمسيحية أو بالعرق الآري. (وهذا يعني) أنه لن يكون ثمة سوى تاريخ واحد، أمّا التواريخ الأخرى فهي مجرد توابع له... بل هي تواريخ معاقة وعاجزة عن التطوّر...".² لنضع المقول الأساسي لهذه الفكرة في اعتبارنا وننطلق في قراءة أهم الأفكار الأساسية التي اشتملت عليها مدونة لويس ماسنيون في ما يتعلق بقراءة التصوف الإسلامي في علاقته بالمسيحية والفكر المسيحي ولنقل بالمركزية الأوروبية. إن أول ما ينبغي لنا التنبّه إليه في هذا السياق أن ماسنيون اختار منذ بدء عهده بدراسة التصوف الإسلامي في بدايات القرن العشرين المنهج الذي كان مستخدماً آنذاك بصفة مكثفة ونعني المنهج الفيلولوجي الذي يقوم على دراسة تاريخ اللغة ذاتها وأنظمة الأفكار على نحو دقيق، كما أن هذا المنهج يؤمن إلى حد كبير بأهمية نشر النصوص والتعريف بها مع تتبع المعنى الدقيق للكلمات،³ وقد كان لذلك أثره البارز في تكوين ماسنيون وتحديد طبيعة إسهامه في هذا المجال حيث اقبل من ناحية على دراسة تطوّر

¹ - سال يفوت: حفريات الاستشراق، (سبق ذكره)، ص 8.

² - نفس المصدر، ص 25.

³ - لقد سبقنا ألبرت جوراني إلى القول بأن أعمال ماسنيون تعتمد أساساً على المنهج الفيلولوجي، وبين كيف أن ماسنيون تأثر في ذلك بمؤلفات رواد هذا المنهج الذين سبقوه من المستشرقين وعلماء تاريخ اللغات. انظر، كتابه "الإسلام في الفكر الأوروبي" (سبق ذكره)، ص 59-60.

المصطلح الصوفي وبيان محدّداته المعرفية والتبولوجية وخصوصيته الفنية التقنية من ناحية البناء والنحت وتكوّن الدلالة التي غالباً ما تكون رمزية مجازية، وقد خصص لذلك كتابه "نشأة المصطلح الصوفي في الإسلام"¹ وجوانب كثيرة من أطروحته "عذاب الحلاج" وكذلك كتابه "المنحى الشخصي لحياة الحلاج" حيث يرى أن الحلاج الطفل قرأ القرآن حتى سن الثانية عشرة إلى أن حفظه وصار من الحفاظ، لكنه سرعان ما راح يبحث عن المعنى الرمزي الذي يرفع دعاء الرّوح إلى الله،² ويقول كذلك "ولما كانت اللغة العربية لا تكتب منها إلا الحروف الساكنة، وبالتالي لا يمكن النطق بها قبل تكوين الجملة، فإنّ هذا من شأنه أن يرغم المتعلم على التفكير المنطقي وإن يجعله قادراً على التعبير عن التّصورات الكلّية، كما يجعله ذلك قابلاً للاقتناع عن طريقها. إنّها لغة مكاشفاته الصوفية،³ ويؤكد هذا الرأي من جهة أخرى في مقاله الصادر ضمن "دائرة المعارف الإسلامية" عن التّصوّف، فيقول: "والنفاسير الصوفية للقرآن والأحاديث الصوفية عن حياة محمد الباطنة لا نعلم عنها إلا القليل، وهي متأخرة في الزمن بعض الشيء حتى ليشكّ فيها، على أن النزوع إلى التّصوّف، وما خلا منه قطر من الأقطار أو أمة من الأمم، لم يكن يعوز الأمة العربية الإسلامية في القرنين الأولين للهجرة... وقد حفظ لنا الجاحظ وابن الجوزي أسماء نيف وأربعين زاهدا عاشوا حقاً في ذلك العهد."⁴ وهكذا يتدرج ماسنيون إلى نتيجة مفادها أن الآية 27 من سورة الحديد: *ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها* "تقرّ التّصوّف، وتؤكد على أهمية التّروحن، وحياة النسك ومن ثمّ فإنّ "حديث لا رهبانية في الإسلام" يكون حديثاً موضوعياً لمعارضته للمعنى الأساسي الوارد في القرآن⁵ وقد تبعه في ذلك تلميذه بول نويّا الذي ردّ تكوّن مجمل المصطلحات الصوفية إلى جذورها العربية وإلى معانٍ وتصورات كائنة في الذهنية العربية، كما اجتهد في توضيح الصلة بين معاني لغة القرآن التي بطبعها معانٍ رامزة وتستلطن معانٍ روحية وميتافيزيقية عميقة لم تنقطن إليها العقلية العربية في الفترة المبكرة، واختص أهل التّصوّف وأصحاب التجارب الرّوحية من كبار الصوفية والاشراقيين بالكلام في ذلك، هؤلاء الذين كانت تجاربهم نتيجة لتفاعلهم العميق مع لغة القرآن في أبعادها الرّوحية. وقد طور

¹ L.Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1968, p 17-104.

² لويس ماسنيون: "المنحى الشخصي لحياة الحلاج"، نقله على العربية عبد الرحمن بدوي ضمن "شخصيات قلقة في الإسلام"، سينا للنشر القاهرة، ط 1995، ص 103.

³ نفس المصدر، ص 104.

⁴ انظر دائرة المعارف الإسلامية: ج5، مادة "تصوّف"، وقد نشر نص هذا المقال ضمن كتاب بعنوان "التصوّف"، بالاشتراك بين ماسنيون ومصطفى عبد الرزاق، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1984، ص 28 وما بعدها.

⁵ نفس المصدر، ص 29.

بول نويّا فكرة أستاذة ماسنيون القائلة بأن التصوّف ذا أصل قرآني، وأقدم في هذا الإطار على دراسة نصوص مبكرة في تفسير القرآن تحمل خصائص المصطلح الصوفي، وانطلق في ذلك من مؤلفات مقاتل بن سليمان (ت 150هـ) وهي "كتاب التفسير" و"كتاب التفسير الكبير"، وصولاً إلى كتاب "المواقف والمخاطبات" للنفري، فمقاتل رغم أنّه لم يكن صوفياً بالمعنى الذي تكون لاحقاً لكنّه كان يتقيد في تفسيره للنص بالسياق الدلالي لمعنى النص ذاته، وبتاريخ المعنى الذي يحيل عليه وبكلّ الإشارات والرموز والأساليب المتعلقة بذلك، ليصل إلى معنى ظاهر. وآخر خفي في خصوص كل آية، وقد اتخذ بول نويّا من اصطلاحات "الغيب" و"الحق" و"الحكمة" نموذجاً لبيان وجهة أطروحته حيث يتطابق المعنى الأول والظاهر مع المعنى الخفي والرمزي للمصطلح، وهو ما كان موضوع كتاب ابن سليمان "الوجه والنظائر".¹

إنّه لئن تقدّم بخصوص منهج ماسنيون واستنتاجاته المتعلقة بنشأة التصوّف الإسلامي أن هذه النشأة تكونت داخل رحم الثقافة العربية، وأن التصوّف ظهر نتيجة للتفاعل الروحي والفكري الخلاق مع الإسلام ومع مفردات القرآن واللغة العربية فإنّه عند دراسته لمذهب الحلاج ولمجمل أفكاره العرفانية في الحقيقة الدنيّة ينطلق من مبدأ أساسي مفاده أن تصوّف الحلاج ينطلق من مبدأ أساسي مفاده أن تصوّف الحلاج ينتمي إلى مذهب "الخلاص المسيحي" الذي يؤكد أنّه لا سعادة إلا في خلاص الرّوح من حجابيه، وهو الجسد، ومن ثمّ سعى الحلاج إلى تحطيم هذا الحجاب وكلّ ما يقف دون ذلك من الشعائر في طرق تحصيل الخلاص والسعادة الرّوحية المطلقة،² ويتخذ لويس ماسنيون من بيت الحلاج التالي دليلاً على هذا:

بيني وبينك أتى يئازعني

فارفع بفضلك أتى من البين³

ويرى لويس ماسنيون أن البعد الحولي المسيحي في تصوّف الحلاج الذي ارتقى من التطهّر الروحي إلى التطلع إلى الاتحاد بالذات الإلهية وصولاً إلى حدّ الفناء فيها، ينطلق من نظريته في الإنسان الصوفي العارف أو الإنسان القطب الذي سيصطلح عليه لاحقاً مع الجبلاني وابن عربي بـ"الإنسان الكامل" الذي هو بمنزلة القدّيس في المسيحية، لقد جاء في القرآن أن الله خلق الإنسان ونفخ من روحه وأمر الملائكة أن تسجد له. إن هذه المعنى ذي الدلالة الرّوحية والميتافيزيقية المتصلة بحقيقة الإنسان ومنزلته في الكون مثل أرضية -في نظر ماسنيون- دفعت بالحلاج إلى العمل على تجاوز مجال الوجود الجسدي في هذا العالم الذي يأسر الإنسان ويسجنه، رغبة في العبور والتجاوز باتجاه الاتحاد مع

¹ Paul Nwyia, Exégèse Coranique et langage mystique, Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques, musulmans, ed, Dar Machrereq Beyrouth, 1980.

² Massignon, La passion d'Al Hallaj, vol 2, p 299.

³ الحلاج: الديوان، ص 21.

الوجود الإلهي والاتصال الروحي المباشر به وهذا لا يأتي إلا عبر تجربة وجود واغتراب فيها من التبدلات الروحية ولتحقق بمنازل المقامات ومنعطفات الأحوال التي يحركها مبدأ المحبة إذ أن فكرة المحبة الإلهية تشكل عماد تحقق لبنات تجربة الخلاص ودافعا إليها في الآن ذاته، وهكذا يصل لويس ماسنيون إلى القول بخصوص معراج الحلاج "... حتى إذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم.¹

وفي نظر ماسنيون وإذا كان الناسوت يشمل طبيعة الإنسان الروحي منها والجسدي فإنّ لاهوته لا يستطيع الاتحاد بهذه الطبيعة إلا عن طريق التجسد أي عن طريق حلول الروح القدس في الجسد،² وهذا في نظر لويس ماسنيون مرا أبيات الحلاج التالية:

مزجت روحك في روحي كما
تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسّك شيء مسّني
فإذا أنت أنا في كل حال
أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدننا
فإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا
ولعل المعنى المتضمن في هذه الأبيات هو الذي كان وراء دعوته إلى أن يقتل لأن قتله خلاصه حيث قال:

اقتلونني يا ثقتائي
إن في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي
وحياتي في مماتي³

ولهذا رأى في استسلامه إلى الصلب تحقيقا للخلاص والاتحاد بالمطلق وفي هذا قال مجازا وكناية:

ألا أبلغ أحبائي بأنّي
ركبت البحر وانكسر السفينة
على دين الصبيب يكون موتي
ولا البطحاء أريد ولا المدينة¹

Massignon: Ibid, vol III, P 109.

² - الحلاج: الديوان، ص 62-63.

³ - نفس المصدر

وهكذا يخلص اويس ماسنيون إلى أن الحلاج من المؤمنين بمبدأ الحلول L'incarnation كما تقرر في المسيحية، ومقدمة ذلك أن الحلاج يعتقد في الكلمة Logos أو ما يعني العقل الكلي أو النفس الكلية، ويعتبر أن نبوة محمد (ص) مبدأ نبوة كل الأنبياء وهي كالكلمة السارية في الوجود يقول الحلاج: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور، نور أقدم في القدم، سوى نور صاحب الحرم".²

ويرد ماسنيون سبب ظهور هذه الأفكار إلى الدور الذي قام به المسيحيون في نقل التراث اليوناني إلى البيئة الثقافية العربية الإسلامية من خلال صورتين: الأولى رهبانية موحدة امتدت من مصر إلى بلاد فارس والثانية تمثلت في الأفكار الغنوصية (العرفان) والاشراقية الوافدة من الحضارة القديمة مع السريان. وفي هذا السياق يفسر ماسنيون نطق الحلاج: "وما في الجبة إلا الله" و"أنا الحق". وهذا يعني في نظره أنه أي الحلاج إرادته صارت متحدة بإرادة الحق الخالق je suis la vérité créatrice وويلقي معنى هذه الفكرة مع ما جاء في المصادر اليونانية من خلال صورتها الأفلاطونية المحدثه وما تضمنته المصادر المسيحية الهلنستية التي اندمجت مع الإسلام ضمن التصوف ويصطلح ماسنيون على ذلك بالتوفيق الهلنستي Syncretisme Hellénistique أو التوفيق الشرقي.³ هذا مع أن الحلاج يصف الألوهية بالتنزيه والتجريد! ولا يسلك ماسنيون منهج صوفية الإسلام الذين ذهبوا في تأويل هذا الكلام تأويلاً رمزياً مطابقاً للمعنى الوارد في الحديث النبوي "لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل والعبادات حتى إذا أتاني يمشي أتيت هرولة، وكنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها". إن الحلاج في نظر ماسنيون مثله كمثل السيدة مريم العذراء التي نذرت للرحمن صوما وصمتاً "استعداداً لميلاد كلمة الله فيها".⁴

وهكذا ينتهي ماسنيون إلى القول: "لقد حقق الحلاج أسطورة جبل الجبلية... إن انتظاره للمسيح المهدي ليبدو منذ نذره في مكة حتى حريقه المطفأ باسم المسيح، حتى النار المقدسة التي أضرمت في يوم السبت المقدس بمدينة القدس. غير أن هذه المشابهات الخارجية لا تعد شيئاً مذكوراً إذا قيس بهذا التحول الصامت لقلبه، بإيمانه المتزايد بتبادل في العشق الأول بين حق الله في عبادتنا المفروضة، وبين "حق عند الله" (للشفاعة) يمنحه الله للناسوت، منذ زمن حكم الملائكة، وهو حق تعلنه لغة موحى بها تعرضه لقسوة الأحكام الشرعية (الإفناء

¹ - الحلاج: الديوان، ص 69.

² - الحلاج: الطوسني، تحقيق لويس ماسنيون، دار الجمل، ألمانيا، 1999، ص 119-120.

³ - Massignon, La passion d'Al Hallaj, vol Essai les origines, p 84-

85.

⁴ - المنحى الشخصي لحياة الحلاج: ص 119.

بقتله لأرائه وأقواله)، ويبلغ في دعائه الأخير عشية عذابه حدّ الهوية الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة، مع الكلمة الخالقة، مع المسيح غاديا إلى بستان آلامه.¹

إن مثل هذا الطرح الذي قدّمه ماسنيون في ما يتعلق بالحضور البارز للأفكار والعقائد المسيحية في تصوّف الحلاج، الذي يصل حدّ استعادة نبوة السيد المسيح وصلبه واتخاذ ذلك طريقا على الخلاص سيلقى نقدا شديدا لدى بعض الأطروحات الاستشراقية الأخرى التي أعادت تأكيد القول بالأثر المسيحي في نشأة التصوّف الإسلامي وبلورة مضامين خطابه. ومن ذلك ما ذهب إليه تور أندريه Tor Andrae في كتابه "التصوّف الإسلامي" ففي الفصل الذي عقده بعنوان "التصوّف والمسيحية" يذهب إلى القول: "إنّني أميل إلى الاعتقاد أن ماسنيون لم يستطع أن يعطي جوابا شافيا عن العلاقة التي سادت بين التصوّف الإسلامي والمسيحية (ذلك أن) أن العلاقة بين التصوّف والمسيحية أكثر تعقيدا مما كان يعتقد.² إن قواعد التعبّد الصوفية يمكن أ، تعتبر نوعا ما عملية نقل لقواعد التعبّد التقشفي من ديانة الرهبان التي كانت سائدة في الكنائس السورية آنذاك إلى اللغة العربية وإلى عالم الفكر العربي³ ويتخذ تور أندريه من معطيات التاريخ، ومن طبيعة الاتصال الذي حدث بين المسلمين والمسيحيين منطلقا للتدليل على صحة هذه الاستنتاجات حيث يقول: "إن العرب لا يحجمون عن محاربة المسيحية فحسب بل إنهم يكبرون ديننا ويثنون عليه ويحترمون قساوسنا ورجالنا ويقدمون الهدايا لأديرتنا"⁴ ويتخذ تور أندريه من المادة العلمية التاريخية المتعلقة بحياة الأولياء والصوفية الواردة في كتاب "حلية الأولياء" لأبي نعيم الأصفهاني منطلقا لبيان مظاهر التأثير المسيحي في نشأة التصوّف الإسلامي واكتمال تجارب أعلامه، من ذلك مثلا إطلاق صفة راهب على الزهاد والصوفية من المسلمين،⁵ كما أنه بحث في نصوص الحوار التي دارت بين المسلمين والمسيحيين ليستنتج أن المحاورات التي جرت بين المسلمين من جهة والرهبان النصاري من جهة أخرى لا تخلو دائما من الصدق، "ومهما يكن من أمر فإنها تشهد على أن الزهاد المسلمين قد تعلموا في القرون الأولى من التبعّد الزهدي المسيحي".⁶ ويرى ذلك الولوج بذكر أخبار السيد المسيح وإخلاصه لحياة الزهد والتصوّف وإيلاء المكانة العليا في مدارج هذا الطريق قرائن تؤكد أهمية الدور الرمزي الذي لعبته صورة المسيح المحب، المسيح رائد اسطورة الخلاص بامتياز، ومن هذه الأخبار ما روي منقولا عنه في كتب الهجويري "كشف المحجوب" وأبي نعيم "حلية الأولياء" والثعالبي في كتابه "قصص الأنبياء" المسمّى "عراس المجالس" وهي أخبار ذات قيمة رمزية وروحية متعالية من شأنها أن تؤكد مدى تأثير السيد المسيح في التصوّف

¹ - المنحى الشخصي لحياة الحلاج: ص 119.

² - تور أندريه: التصوّف الإسلامي، ترجمة عدنان عباس، على منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ص 22.

³ - نفس المصدر

⁴ - نفس المصدر

⁵ - نفس المصدر ، ص 22 - 23.

⁶ - نفس المصدر ، ص 30.

الإسلامي، من ذلك مثلاً ما ينقله كعب الأحبار أن عيسى ابن مريم... سبط رأسه، ولم يدهن رأسه قط، وكان عيسى يمشي حافياً، ولم يتخذ بيتاً ولا حلية ولا متاعاً، ولا ثياباً، ولا رزقاً إلا قوت يومه، كان حينما غابت الشمس صف قدميه، وصلى حتى يصبح¹ ومعنى هذا أنه كان (عليه السلام) كان قد حقق أعلى درجات الزهد في الحياة الدنيا، "لأنه كان في سياحة من التجرد بحيث لم يكن يملك إلا وعاء ومشطاً، وحين رأى شخصاً يشرب بحفنتيه ألقى الوعاء، وعندما رآه يخلل شعره بأصابعه رمى المشط"² ويبين تور أندريه كيف ان تأثير صورة السيد المسيح هذه في أقطاب النوف الإسلامي تمتد منذ الفترة البكرية إلى القرن الرابع للهجرة بحسب الأخبار والحكايات التي دونها أبو نعيم في "حلية الأولياء"، وهي صورة تجعل من المسيح أول الزاهدين، كما تضعه في أعلى مراتب الواصلين الذين نالوا العرفان الحق وحققوا الخلاص، وفي معرض ذلك يورد تور أندريه الخبر التالي: يحدثنا نوف الكلبي قائلاً: "رأيت علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قد خرج فنظر إلى النجوم، فقال: يا نوف أراقد أنت أم راقق؟ قلت بل راقق يا أمير المؤمنين! فقال: يا نوف، طوبى للزاهدين في الدنيا والراغبين في الآخرة، أولئك قوما اتخذوا الأرض بساطاً وترابها فراشاً وماءها طيباً، والقرآن والدعاء وثاراً وشعاراً... فرضوا الدنيا على مناهج المسيح عليه السلام"³.

كذلك يورد ما ذكر في مطلع القرن الرابع للهجرة / التاسع ميلادي عن "رجل اسمه أبو ذرحة لم يكن أحد غيره أشد تشبها بعيسى بن مريم منه"⁴ ويعلق تور أندريه قائلاً: "غير أننا وللأسف لا نعلم عن هيئة أبي ذرحة هذا شيئاً، وإن كنا نستطيع أن نخمن أنها كانت شبيهاً باللوحة الرائعة لرسم المسيح التي كانت على ما تذكر وثائق تادويس في حوزة الملك أبجار الرهي Abgar V Edessa وكانت على ما قال، المصدر الأصلي لكثير مما يذكر على أنه وصف للهيئة الحقيقية التي كان عليها السيد المسيح"⁵. وهكذا يخلص تور أندريه إلى نتيجة مفادها أنه: "يمكننا ببساطة تسمية التبعّد الصوفي بأنه اتباع طريق المسيح"⁶. ويمضي باقي فقرات الفصل المشار إليه أعلاه من كتابه في تأكيد هذه الفكرة وبيان مطابقتها لواقع الأحداث التاريخية والأخبار والأقوال المروية والمدونة في هذا الغرض.

وقد سائر المستشرق الفرنسي البارون كارديفو Baron Carra de Vaux هذا الرأي أو نحا نحوه في ما كتبه عن "أصول التصوف الغزالي" وحكيم الإشراق والسهورودي المقتول (ت 587) فهو يقول: "إن ما يرى في الإسلام من تصوف نجد له مصادر غريبة عن الإسلام، وأول ما يرى هو أنه لا يمكن أن يبحث عنها

¹ - الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص 235.

² - نفس المصدر

³ - أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج 6، القاهرة، 1351 هـ، ص 53.

⁴ - نفس المصدر: ج 7، ص 301.

⁵ - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 37.

⁶ - نفس المصدر

في غير الفلسفة اليونانية والعقائد النصرانية وأديان الهند وفارس، وفي اليهودية ثانيًا¹. وقد وضع المصدر اليهودي في مرتبة ثانية لكون "المؤثر النصراني قد أحدث أوسع مجرى في أدب المسلمين الصوفي"² ويستنتج قائلا: "والخلاصة هي أننا إذا عدونا العلم القبالي الحرفي، وجدنا ثلاثة مؤثرات كبيرة عملت في التصوف الإسلامي، وهي المؤثر الهندي والمؤثر اليوناني والمؤثر النصراني، فأما المؤثر الأول فإمّا أن يكون قد بقي خارجا أو أن يكون قد نزع من الإسلام نزعا تامًا...³ وأما الثاني "فقد عمل في أناس من ذوي النفوس الممتازة، وجعل منها أنصاف ملاحدة، فاضطر إلى التوازي، لذا شكل التصوف الذي صار سنيا نصراني الأساس".⁴

أما إذا أردنا أن نحدد صورة التصوف الإسلامي في الاستشراق المتأخر لدى المستشرقين الذين عنوا عناية فائقة بالتصوف الإسلامي في علاقته بالمسيحية معتمدين مفاهيم الفلسفة ونظرياتها منطلقا لقراءتهم وجدنا أن دراساتهم تنحو منحى شموليا كليًا يروم البحث في التصوف من منظور منطق المماثلة حيث تتأصل أبحاثهم في ضوء نظرة مقارنة بين الأديان الكبرى أديان الوحي الروحانية وأديان الرسائل الكتابية وكذلك الفلسفات الحكيمة الدينية كحكمة بلاد فارس القديمة والحكمة الهندية الكائنة في الأوبنيشاد والفيدانتا لدى الهنود وحكمة اليونان القديمة مع هيراقليطس وفيتاغور وسقراط، والسياق الناظم لمثل هذه المقاربات هو أن "التصوف جسر يجمع بين كل الأديان"⁵ وهو تجربة روحية وزهدية طهرية هدفها التعالي، إنه انطلاقا من كلام ابن عربي تمثل "دورة الملك" التي هي عبارة "عما مهد الله من آدم إلى زمن محمد (ص) من الترتيبات في هذه النشأة الإنسانية بما ظهر من الأحكام الإلهية فيها، فكان الأنبياء، خلفاء الخليفة السيد، فأول موجود من الأجسام الإنسانية كان آدم عليه السلام... ولكن (كما قرناه) إي من طريق النيابة عن الروح المحمدي.. أوجد الحق عيسى بن مريم ففتزلت مريم منزلة آدم، وتنزل عيسى منزلة حواء. فكما وجدت أنثى من ذكر، وجد ذكر من أنثى، فختم الله بمثل ما بدأه في إيجاد ابن من غير أب. كما كانت حواء من غير أم، فكان عيسى وحواء أخوين، وكان آدم ومريم أبوين لهما".⁶

هكذا إذن تظهر مدونة ابن عربي ثرية بالأفكار التي تساعد في قراءة التصوف من جهة علاقاته الجدلية العميقة بالأديان والفلسفات ذات المنحى الحكمي، ولعل هذا ما ساعد على دراسة مسألة التأثير المسيحي والإلوهية من

1- انظر كتابه، الغزالي، نقله إلى العربية عادل زعيتر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص 157.

2- نفس المصدر، ص 158.

3- نفس المصدر، ص 159.

4- نفس المصدر، ص 160.

5- انظر مثلا بحث المستشركة الألمانية آن ماري تيشمال، التصوف جسر للحوار بين الأديان، ضمن كتاب الواقع الديني اليوم، بيت الحكمة، قرطاج، 1999. وانظر كذلك الإنسان الكامل في الإسلام لمجموعة من المستشرقين، ترجمة عبد الرحمن البديوي، وكالة المطبوعات، الكويت.

6- ابن عربي: فتوحات مكية، ج 2، ص 298.

وجهة نظر فكرة القول "بوحدة الأديان" لدى الصوفية، مثلما أن التصوّف في عمقه من جهة كونه مطلب للمعرفة والحكمة يرتبط باستعادة حكم الأوائل وأقوالهم في الإلهوية والوجود والمعرفة ويضيف إليها من توهج الحدس وصدق الرؤيا وأنوار المكاشفة ما يجعلها "حكمة متعالية" بحسب عبارة صدر الدين الشيرازي (ت 1051هـ / 1641م) تجمع بين "الحكمة البحثية العقلية" و"الحكمة الذوقية الإشرافية" وقد كان السهروري رائداً في هذا المجمع وفي التأسيس للتجاوز الممكن بين الذوقي العرفاني والعقلي البرهاني وهو ما نظّر له بعمق كبير ابن عربي.

ولعل ما هو طريف في هذا الشأن وتجدر الإشارة إليه في خاتمة هذا البحث أن حكيم الإشراق شهاب الدين السهروري كان أول من بلور مفهوم "المستشرق" بقوله في تعريف المستشرق بأنه "المتجه إلى الشرق بحثاً عن الحكمة وإشراق النور الروحاني"، إذ الشرق منبع النور والأسرار ومهد الديانات والحكم والفلسفات الأولى، وقد اهتم كوربان بهذا المفهوم اهتماماً بالغا وجعل منه قاعدة ونظر وعمل، حيث لم ير في نفسه إلا مستشرقاً بهذا المعنى باحثاً عن المعرفة في علوم المستشرقين وحكمهم، وباحثاً عن أجوبة لأشكاليات الفلسفة المعاصرة خاصة الوجودية منها في نصوص الصوفية وتجاربهم، ولهذا كان يبحث عن ذاك الخيط الخفي الذي يربط بيم السهروردي حكيم الإشراق وهيدغر Heidegger (ت 1976) فيلسوف الوجودية والكيونة الضائعة.¹ ويبدو أنه ضمن هذا الإطار يمكن أن ندرج أعمال هنري كوربان الذي أكد من خلال قراءته لابن عربي على أنه ثمة تشابهاً وتمايزاً بين رمز الهبوط ورمز الرحمة الإلهية المحيطة وهو ما دفع بالعرفانية الصوفية إلى إبراز طابع الحكمة الخالصة في السيدة مريم، ولاحظ أنه ثمة تشابهاً قوياً بين الغنوص الصوفي وعلم الحكمة المسيحي.²

ولعلّ هذا يلتقي مع ذلك البعد الرمزي العرفاني الذي أعطاه ابن عربي للسيد المسيح ضمن ما اصطلح عليه بـ "دورة الملك" التي من خلالها وعبر مختلف أطوارها تتجلى "كلمة الله"، في التاريخ الروحي والكلّي ويكون تجليها كل مرة على لسان أحد الأنبياء، وهي ذاتها "الحقيقة الكلية" أو "الحقيقة الجامعة" أو "الحقيقة المحمدية"، وعليه فالأنبياء جميعاً أولياء وورثة لهذه الحقيقة. وقد تولى السيد المسيح ختم هذه الولاية لتظهر بعد ذلك النبوة المحمدية مجسدة في التاريخ، ومن هنا ابن عربي في بيان علاقة الأولياء الأقطاب بالأنبياء: "أكمل الأقطاب المحمدي، وكل من نزل عنه، فعلى قدر من ورث فمنهم عيسويون وموسويون وإبراهيميون ويوسفيون ونوحيون، وكل قطب ينزل على حدّ من ورثه من الأنبياء، والكل في مشكاة محمد عليه السلام الجامع الكامل".³ إن ختم الولاية المحمدية بعيسى بن مريم عبارة عن التقاء نقطتي الدائرة: نقطة البدء ونقطة الانتهاء وقد ورد في

¹ Henry Corbin « De Heidegger à Sohrawardi » in l'Herne, n° 39, cahier dirigé par - Christophe Jambet, 1981, p 24-31.

² Henry Corbin, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, p 191.

³ ابن عربي: الرسائل، ص 1، حيدر آباد، 1948، كتاب منزل قطب، ص 6.

القرآن "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم" (آل عمران، 59). وإن لذلك في نظر ابن عربي صلة متينة بحقيقة "دورة الملك"، وقد عبّر ابن عربي عن هذا المعنى الكلي لحقيقة النبوة والإيمان والمعرفة شعرا:

لقد صار قلبي قابلا لكل صورة
فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف
وألواح تورا، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب، أتى توجهت
ركائبه، فالحب ديني وإيماني¹

وقال:

عقد الخلائق في الإله عقائدا
وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه²

¹ - ابن عربي: ترجمة الأشواق، دار صادر، بيروت، 1981، ص 43-45.

² - ابن عربي: الفتوحات المكية، م 3، ص 175.